COLECCIÓN
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS
SERIE *PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA*

MANUEL LÁZARO PULIDO
FRANCISCO LEÓN FLORIDO
VICENTE LLAMAS ROIG
(Eds.)



PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA: ESPACIOS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL -CÓRDOBA, TOLEDO, PARÍS-





Pensar la Edad Media Cristiana: Espacios de la filosofía medieval –Córdoba, Toledo, París–

MANUEL LÁZARO PULIDO
FRANCISCO LEÓN FLORIDO
VICENTE LLAMAS ROIG (EDS.)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
EDITORIAL SINDÉRESIS

La publicación de este libro cuenta con la colaboración editorial, académica y económica del Centro de Estudos de Filosofia – CEFi (Universidad Católica Portuguesa). Especialmente del Proyecto Pensamento Filosófico - Teológico na Península Ibérica (Idade Média e Modernidade).



Colabora también el Grupo de Investigación UCM nº 970723 – Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Bizancio, Córdoba, Toledo, París – Universidad Complutense de Madrid.

PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA:
ESPACIOS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL –CÓRDOBA, TOLEDO, PARÍS–



Madrid 2020
ISBN: 978-84-362-6485-2

Librería UNED: c/ Bravo Murillo, 38 - 28015 Madrid
Tels.: 91 398 75 60 / 73 73
e-mail: libreria@adm.uned.es

ISBN: 978-84-16262-78-6
Depósito legal: M-2344-2020

Primera edición: enero de 2020

Impreso en España - Printed in Spain

Maquetación: Óscar Alba Ramos
Impresión y encuadernación: Editorial sindéresis.
Calle Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Todo quehacer humano y, especialmente el filosófico, se desarrolla en diversas coordenadas, estructurándose a partir de ciertos *topos*, no solo conceptuales, sino culturales que se visualizan en espacios geográficos, particulares o generales. Así con frecuencia nos referimos a diversas formas de orientación filosófica utilizando expresiones como la filosofía alemana, la escuela anglosajona, la filosofía continental, la Escuela de Oxford, la Escuela de Salamanca… En la Edad Media destacan unos *topos* que dan lugar a ciertos *tópicos*: Córdoba, Toledo y París son espacios que sustantivan las diferentes formas de ir asimilando la filosofía medieval y la transmisión cultural y de conocimiento en la baja Edad Media, en el nacimiento de la Escolástica. La reflexión sobre estos espacios supone una ocasión de mirar el abordaje filosófico en los contextos propios de las ópticas que sustentaban los pensamientos cristiano, musulmán y judío, al mismo tiempo que nos brinda la oportunidad de entrever sus relaciones, no siempre fáciles, e incluso de atisbar sus posteriores proyecciones en el pensamiento más cercano en e tiempo a nosotros. Detrás de estos espacios subyace un transfondo común: la asimilación de la racionalidad filosófica grecolatina inmanente y natural en sus diversas modalidades y tradiciones prácticas como herramienta de explicación de lo sobrenatural transcendente también expresado en diversas formas de religiones positivas a través de la Revelación reflejado desde unicidad divina pura al misterio de un dios Uno y Trino (misterio trinitario). La conjunción de esas formas de racionalidad que se expresan de forma práctica en las escuelas filosóficas (platonismo, neoplatonismo, aristotelismo, estoicismo…) y las diversas afirmaciones reveladas que toman forma en las diversas expresiones dogmáticas religiosas (del judaísmo, cristianismo e islamismo) dan lugar a una pléyade de soluciones racionales sobre lo natural en relación con su fuente sobrenatural que irán decantando el quehacer filosófico y teológico de la Edad Media y que servirán de fuente de inspiración (en la aceptación, asimilación y rechazo) por parte de las diversas expresiones racionales medievales y que influirán de forma decisiva en el pensamiento cristiano, a la postre –y justo en este diálogo– el creador de la filosofía occidental.

Somos conscientes, pues, de que el pensamiento medieval tiene una importancia *ad intra* por su elaboración, su contribución a la historia de la filosofía, por la profundidad de sus reflexiones…. Y, también tiene una importancia *ad extra* por la significación y proyección que tiene en el mundo actual al cual un historiador y filósofo de la Edad Media no puede ni debe escapar. Cooperación y conflicto se hacen presentes en la Edad Media y se reflejan en espacios de creación de pensamiento, conflictos, diálogos, disputas y resolución. Por una parte, "en occidente, al paso de la ola conquistadora árabe, Palermo, Salerno, Montecasino, la propia roma, y, sobre todo, al-Ándalus, donde, a su vez cobrarán importancia los móviles centros fronterizos de la Reconquista, como Toledo, Vich o Ripoll, son los lugares de una segunda ola de traducciones del árabe al latín. De modo que no es contradictorio hablar en el medievo de la presencia simultánea del conflicto y la cooperación, siempre que se precise en qué sentido y en qué campos se dieron"[1]. Por otra parte, desde un punto de vista más antropológico y sociológico podríamos hablar de encuentros y desencuentros culturales y religiosos, pero también filosóficos. Se trata no pocas veces de cuestión de tradiciones tanto religiosas (cristianismo, islamismo, judaísmo), como culturales (lingüísticas, sociopolíticas, territo-riales, identidades…), y, también filosóficas (platonismo, aristotelismo)[2], pues fue "el pensamiento griego –afirma con acierto Rafael Ramón Guerrero– el que determinó la configuración de la filosofía en el Islam" y también "el cristianismo, por su parte, se había helenizado profundamente"[3].

Córdoba, Toledo y París son espacios que manifiestan las respuestas, asimilaciones y transmisión de conocimientos entre culturas, en los que ganará mucho el pensamiento filosófico-teológico cristiano, especialmente en un momento primero en el que se ponen las bases de transmisión entre la "alta cultura semita y la anquilosada Europa"[4]. El mundo semítico hace de catalizador en la filosofía latina y de su propia reflexión filosófico-

---

[1] Francisco León Florido, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*, biblioteca Nueva, Madrid 2010, p. 9.

[2] Manuel Lázaro Pulido, "Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval. Encuentros y desencuentros", en Manuel Lázaro (Ed.), José Moreno y Pedro Mª Grijalbo (Coords.), *Cristianismo e Islam: génesis y actualidad*, Cáceres, Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres, Diócesis de Coria-Cáceres (Serie Estudios, 3), 2009, 81-139.

[3] Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Editorial Sindéresis, Madrid 2001, p. 39.

[4] Joaquín Lomba Fuentes, *La raíz semítica de lo europeo*, Akal, Madrid 1997, p. 17

teológica en un proceso que irá culminando en la secularización o "laicización de la sabiduría cristiana"[5].

Y es precisamente la importancia de este hecho el que inspiró la creación del Grupo de Investigación UCM nº 970723 – Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Bizancio, Córdoba, Toledo, París (Universidad Complutense de Madrid) y el que impulsó la realización de una jornada de reflexión (el III Encuentro Internacional de pensamiento medieval celebrado en Madrid el año 2016) cuyas contribuciones han nutrido, en parte, el libro que presentamos. Profundizar sobre la elaboración filosófica de estos espacios como espacios paradigmáticos de la producción semítica en el territorio de occidente (la intelectualmente rica Córdoba), de la trasmisión del conocimiento (el esfuerzo de asimilación del trabajo filosófico y científico semítico realizado desde Toledo) y de la reflexión cristiana enriquecida por las traducciones (la Universidad *alma mater* de París), es el objetivo de este volumen, el cuarto, de la colección *Pensar la Edad Media cristiana* constituido por 15 estudios realizados por diversos especialistas nacionales e internacionales y que presentamos a continuación y que desde aquí agradecemos por su generosidad, competencia y sabiduría.

ISABEL BELTRÁ VILLASEÑOR. Licenciada y Máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, en cuyo Departamento de Historia de la Filosofía ha sido Colaboradora Honorífica. Profesora en el Departamento de Humanidades de la Universidad Francisco de Vitoria. También es profesora-tutora de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en el Centro Asociado de Madrid-Sur, en las asignaturas "Teoría del Derecho", "Filosofía del Derecho" y "Ética y Deontología públicas", universidad donde actualmente está realizando su tesis doctoral en el Departamento de Filosofía. Es autora de varias publicaciones, tanto españolas como latinoamericanas, y ha participado como ponente y organizadora de diversos congresos y seminarios académicos relacionados con sus líneas de investigación.

[5] Jean Jolivet, "Philosophie au XIIe siècle latin: l'héritage arabe", en Id., *Philosophie Médiévale árabe et latine*, J. Vrin, Paris 1995, p. 77.

MARIA INÊS BOLINHAS. Professora-Secretária de Dirección de la Faculdade de Ciências Humanas (desde 2016). Doctor en Filosofía por la Faculdade de Ciências Humanas (FCH) de la Universidade Católica Portuguesa (UCP). Professora Auxiliar de dicha Facultad. De 2009 a 2019, fue Coordinadora de la Licenciatura en Filosofía. Es miembro del Centro de Estudos de Filosofia de la UCP. Su actividad como docente e investigadora se centra en la Filosofía Patrística y Medieval, especialmente del pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

VALENTÍN FERNÁNDEZ POLANCO. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, bajo la dirección del prof. Francisco León Florido. Catedrático de Instituto de Enseñanza Secundaria y profesor Asociado del Departamento de Filosofía y Sociedad, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Es editor de la obra de André de Muralt: *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez* (2002).

PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ. Estudió Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y Teología en la Universidad de Navarra. Ha sido becario de la Fundación Oriol-Urquijo. Profesor de Historia de la Filosofía antigua, medieval y moderna en el Grado de Humanidades de la Universidad Internacional de La Rioja. Desde 2007 es profesor de Filosofía en un colegio de Madrid. Además, es miembro de diferentes asociaciones entre las que destaca la Sociedad de Filosofía Medieval Española y la Sociedad Internacional Tomas de Aquino. Sus principales líneas de investigación son la metafísica, ontología, política y la filosofía de la religión.

MANUEL LÁZARO PULIDO. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Ha obtenido la reso-lución favorable para el acceso al Cuerpo de Catedrático de Universidad, en la Rama de Conocimiento de Arte y Humanidades por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA). IP del Grupo de Investigación GI155 de la UNED "Hermenéutica y argumentación jurídica". Investigador en diversos centros nacionales e interna-cionales (Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad de la Universitat de les Illes Balears, CEFi – Centro de Estudos de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, Instituto Teológico de Cáceres de la Universidad Pontifica de Salamanca, Universidad Católica Argentina, Universidad Bernardo O'Higgins de Chile,

entre otras…) y en el Grupo de Investigación UCM nº 970723: Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Bizancio, Córdoba, Atenas, París. Sus últimas publicaciones son *Historia de la filosofía medieval y renacentista 1* (UNED - Ed. Sindéresis, Madrid-Porto 2018), M. Lázaro, F. León, F. J. Rubio (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)* (UNED - Ed. Sindéresis, Madrid-Porto, 2019), J. L Fuertes, M. Lázaro, Á. Poncela, Mª I. Zorroza, *Entre el renacimiento y la modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)* (UNED - Ed. Sindéresis, Madrid-Porto, 2019) y M. S. De Carvalho, S. Guidi, M. Pulido (a cura di), *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics. Proceedings of the 1st International Colloquium Thinking the Baroque in Portugal (June, 26th-28th, 2017)* (Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 2019).

FRANCISCO LEÓN FLORIDO. Doctor en Filosofía (1988) por la Universidad de Salamanca. Profesor Titular en el Departamento "Filosofía y Sociedad" en la Facultad de Filosofía, de la Universidad Complutense de Madrid y director del Grupo de Investigación UCM nº 970723: "Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Bizancio, Córdoba, Atenas, París". Autor de diversos artículos científicos y libros sobre filosofía medieval. Algunos de sus últimos títulos son: Las raíces greco-cristianas de la ontología moderna (Sindéresis, 2017) y 1277: La condena de la Filosofía (Guillermo Escolar ed., 2018).

VICENTE LLAMAS ROIG. Licenciado en Física teórica. Farmacia (especialidad Bioquímica Clínica) por la Universidad de Valencia y Profesor numerario de Física del MEC (Concurso – Oposición 1996). Realizó los Cursos de Doctorado y Suficiencia Investigadora ('El problema de la alteridad en Sartre') por la UNED y Doctor en Humanidades (Sección Filosofía), con una tesis sobre metafísica escotista por la Universidad de Murcia. Profesor responsable de Filosofía Medieval de la Pontificia Università Antonianum (Murcia) desde 2011 y coordinador de una línea de investigación en ontología y lógica medievales en el máster impartido por esa universidad. Entre sus publicaciones podemos mencionar *El lógos bifacial. Las sendas de Éros y Thánatos* (Sindéresis, Madrid-Porto 2015), *In via Scoti. La sediciosa alquimia del ser* (Ed. Espigas, Murcia 2018) y en imprenta *In via Solemnis. Ontología del mundo sublunar en Enrique de Gante* (Sindéresis, Madrid-Porto 2019).

RAÚL MADRID. Licenciado en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Chile y realizó estudios de Licenciatura en la Facultad de Filosofía y en Ciencia Política de la misma Universidad. Obtuvo el grado de Magister en Filosofía en la Universidad de Navarra y el grado de Doctor en Derecho en la misma Universidad. Tiene estudios en el Ma-gister en Derecho Público, con mención en Derecho Constitucional en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Pertenece a las Categorías Académicas Ordinarias del Instituto de Filosofía (Profesor Asistente) y de la Facultad de Derecho (Profesor Titular). Actualmente realiza docencia de pre-y postgrado en filosofía medieval y contemporánea. También enseña Derechos Humanos y Derecho Natural (Facultad de Derecho) y es Director del Centro para el Estudio del Derecho y la Ética Aplicada (CEDAP-UC).

ESTÍBALIZ MONTORO MONTERO. Grado en Historia por la Universidad Complutense de Madrid y Máster de Estudios Medievales por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente cursa el segundo año de estudios de Doctorado en el programa de Historia, Historia del arte y territorio en la UNED bajo la dirección de Ana Echevarría Arsuaga (UNED) y Cristina de la Puente (CSIC). Su campo de investigación son los estudios de frontera en el mundo peninsular.

ARMANDO ISAAC QUEZADA MEDINA. Licenciado por el Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Fue investigador invitado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España en el año 2016. Es miembro de la Red Iberoamericana Leibniz. Actual Profesor de Griego Clásico y Metafísica en la Universidad de Guanajuato, de Griego y Latín en la Universidad Franciscana y director de la Facultad de Filosofía de León, México.

RAFAEL RAMÓN GUERRERO. Licenciado en Filosofía y Letras (Filosofía) por la Universidad Complutense en 1973 doctor por la misma universidad el año 1979, obteniendo la máxima calificación y el Premio Extraordinario, con la tesis: “Contribución a la historia de la filosofía árabe: Alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma” (publicada en Ed. de la U.C.M., Madrid, 1981). Actualmente es Catedrático Jubilado Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid.

Rafael Ramón Guerrero es uno de los referentes en la Historia de la Filosofía de la Edad Media y “la referencia” en el pensamiento musulmán

en la Edad Media. Ha estado presente en las publicaciones periódicas más importantes del país, fue director de Anales del Seminario de Histo-ria de la Filosofía, miembro fundador de SOFIME y actualmente el director de la Revista Española de Filosofía Medieval. Entre sus nume-rosas publicaciones podemos señalar los libros publicados en el siglo XXI: *Filosofías árabe y judía* (Editorial Síntesis, Madrid 2001); *Al-Fârâbî, El camino de la felicidad (Kitâb al-tanbîh 'ala` sabîl al-sabâda)*, Traducción, introducción y notas R. Ramón Guerrero (Ed. Trotta, Madrid 2002; *M. S. Mahdi, Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, traducción R. Ramón Guerrero (Herder, Barcelona 2003); *Al-Fârâbî, Obras filosóficas y políticas*, edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero (Editorial Trotta - Liberty Fund, Madrid 2008); *Visión de filósofos en la primitiva literatura castellana* (Real Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 2008). *Gil de Roma (Egidio Romano): Los errores de los filósofos*, traducción del texto latino, introducción y notas (Ed. Trotta, Madrid 2012).

CECILIA SABIDO. Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra y Licenciada en Filosofía por la Universidad Panamericana. Profesora Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Se ha especializado en las áreas de Estética y Filosofía del Arte, Filosofía Antigua y Filosofía Práctica. Ha impartido clases en la Universidad Panamericana, el ITAM, la Universidad de Navarra, en Encrym, entre otras instituciones. Recientemente se ha especializado en el pensamiento español del siglo XV. Además de su labor como profesora e investigadora se dedica al teatro amateur y universitario.

MATTEO SCOZIA. Laurea en Filosofía por la Università degli Studi della Calabria con una tesis titulada Razionalità cristocentrica in san Bonaventura da Bagnoregio. En 2013 consigue la Laurea en Filosofía del Lenguaje por la Università degli studi della Calabria con una tesis titulada Una teoria modale non aristotelica. Interazioni tra pensiero medievale e contemporaneo. Desde 2014 es cultore en Storia della filosofia medievale, tardo-antica e alto-medievale e Storia della filosofia antica en la Università degli studi della Calabria. Doctor (2017) en Filosofía medieval por la Pontificia Università Antonianum (Roma), bajo la dirección del prof. Luca Parisoli, y en colaboración con il Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto).

David Torrijos Castrillejo. Licenciado en Teología Dogmática (2007) por la Universidad Eclesiástica San Dámaso y Doctor en Filosofía (2014) por la Pontificia Università della Santa Croce. Actualmente enseña filosofía en la Universidad Eclesiástica San Dámaso y en el Pontificio Instituto Juan Pablo II (Alcalá de Henares). Ha publicado los libros San Alberto Magno, *Introducción a la metafísica. Paráfrasis al primer libro de la Metafísica de Aristóteles*. Edición bilingüe (Ediciones Universidad san Dámaso, Madrid 2013), *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles* (EDUSC, Romae 2014) y las traducciones de Franz C. Brentano, *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente* (Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015) y *La genialidad* (Encuentro, Madrid 2016). Además, es autor de varios artículos acerca de metafísica, filosofía antigua, medieval y renacentista.

Ignacio Verdú Berganza. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Filosofía en la Universidad Ponti-ficia Comillas. Desde 2006 profesor de la Escuela Superior de Estudios Franciscanos (ESEF). Desde 2007 profesor del curso titulado "Relación entre filosofía y mística2 en el Máster-especialista-experto en Mística y Ciencias Humanas; Tratamiento interdisciplinar de la experiencia mística. Título propio de la Universidad de Ávila, organizado por el Centro Internacional de Estudios teresiano Sanjuanista (CITeS). Coordinador del área de Filosofía y Director Académico del instituto de Humanidades Francesco Petrarca de Madrid. Entre sus obras *Tomas Bradwardine. El problema de la libertad*, Eunsa, Pamplona 2001.

María Idoya Zorroza Huarte. Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra; Acreditada como Profesora Titular por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA), Profesora asociada en la Universidad de Navarra (2004-2017), Profesora en la Facultad de Educación y de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca (2017-) y profesora visitante en distintas universidades internacionales como la Universidad de Piura, la Universidad Santo Toribio de Mogrovejo (Perú), y Strathmore University (Kenia). Es autora de varios libros, artículos y capítulos de libros sobre filosofía española y antropología de la justicia en la Escuela de Salamanca.

En fin, esperamos que este nuevo volumen de *Pensar la Edad Media Cristiana*, dedicada a san Buenaventura sirva a los lectores en lengua española a introducirse en el pensamiento del Seráfico y a estimular el deseo de estudio, lectura y análisis, especialmente de su importantísima obra, así como animar la realización de una reactualización de sus propuestas filosóficas, teológicas, místico-espirituales y, religioso-franciscanas.

Manuel Lázaro Pulido
Francisco León Florido
Vicente Llamas Roig

Editores

4. AVICENA Y LA METAFÍSICA

Armando Isaac Quezada Medina
Universidad de Guanajuato

I. RECEPCIÓN DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

Mucho se ha escrito sobre el destino sufrido por los libros agrupados con el título "*Metafísica*"[1] producidos por Aristóteles. Una de las primeras consideraciones problemáticas de su tránsito es, sin duda, su puesto filosófico en el mapa del *corpus* aristotélico y, aún más importante, su estela en la historia del pensamiento respecto a los derroteros de la filosofía misma.

Ambas puntualizaciones influyeron en la transmisión que de ésta se tuvo en el mundo posterior hasta llegar a nuestras ediciones actuales, dependientes de manuscritos aún muy lejanos de los textos originales. Sin embargo, gracias a esa tradición la construcción misma de la filosofía pudo nutrirse de bagajes intelectuales tan diversos y alambicados como cada lectura particular, sin caer, del todo, en un relativismo vacuo ni, como muchas veces se considera, en elucubraciones carentes de reflexión y filosofía.

Después de que el texto fuese ordenado más o menos en la forma actual y fuese interpretado por los comentadores griegos de Aristóteles[2]

---

[1] Se pueden revisar al respecto las informaciones relativas al tema (algunas de todo el *corpus*) en los siguientes libros: I. DÜRING, *Aristóteles*, (Trad. Bernabé Navarro) UNAM, México 2005. P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, (Trad. Vidal Peña) Escolar y Mayo, Madrid 2008. S. GÓMEZ, *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Imprenta del Colegio Máximo (Burgos), Madrid 1955. T. OÑATE, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Dykinson, Madrid 2001. Para las listas antiguas transmitidas de las obras: P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions Universitaires de Louvain 1951. I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborg 1957.

[2] Las diferencias más importantes que pueden mencionarse es la, a veces, supresión del libro alpha elaton, y la ausencia de los últimos dos libros M y N, además de todas las variantes textuales por los diferentes manuscritos. Por otro lado, la actividad de los comentadores surge ya en el siglo I a. C. si bien algunos de los

existió una ausencia grande de su obra en el mundo latino. Severino Boecio entre el siglo V y VI realizó sendas traducciones de las *Categorías* y del *Sobre la Interpretación,* junto con los textos del *Organon*, que fueron base para el mundo latino, y no fue hasta las escuelas de traductores en el siglo XII que se llegan a conocer algunas otras obras o, por lo menos, referencias de ellas en obras traducidas desde el árabe.

En esta última vertiente es donde radica la relevancia de la transmisión filosófica. Hablando específicamente de la *Metafísica* existen al día de hoy varias herramientas y estudios que permiten realizar un diagnóstico de las fuentes documentales existentes del siglo IX hasta las traducciones latinas de los siglos XII y siguientes, y dicha relevancia no aplica únicamente para las referencias aún conservadas sino para las obras y pensadores receptores del *corpus aristotelicum*. Así, es de utilidad igualmente la recepción de la *Metafísica* en las obras de al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina (Avicena) e Ibn Rushd (Averroes). La utilidad es doble. En primer lugar, se pueden cotejar las distintas variantes entre traducciones existentes en el mundo árabe entre el siglo IX y el XII, variantes que incluyen un progreso del conocimiento de los libros antes no traducidos así como las traducciones de los comentadores griegos, caso especial el de Alejandro de Afrodisias[3]. En segundo lugar, los lugares comunes entre citas y paráfrasis con el texto de hecho conservado.

---

tratados metafísicos fueron interpretados desde su salida, como muestra el texto de Teofrasto sobre los *Primeros Principios* (Περὶ ἀρχῶν): THEOPHRASTUS, *On first principles*, (Ed. and Trad. DIMITRI GUTAS) Brill, Leiden-Boston 2010 3-9. En español, tenemos la versión de Miguel Candel (que sigue la edición de Ross-Fobes): TEOFRASTO, *Algunas cuestiones de Metafísica*, Anthropos, Barcelona 1991. Después de la edición de Andrónico (*circa* 60 a. C.) surgen los llamados comentadores antiguos, entre ellos Boecio y Nicolás Damasceno hasta Elías y Estéfano entre el siglo VI y VII d. C, algunos incluso posteriores entre el siglo XI y XII como Eustrato y Miguel de Éfeso. Vid. R. SORABJI, *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, Cornell University Press, New York 1990.

[3] Como se sabe el comentario conservado de Alejandro a la *Metafísica* es auténtico hasta el libro Δ, lo siguiente (designando al autor como Ps. Alejandro) suele atribuirse a Miguel Efesio. El texto puede encontrarse en la edición de la Academia: *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, (Vol. I, edidit MICHAEL HAYDUCK) Berolini 1891. Hay traducción Italiana (todos los libros): ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, A cura di GIANCARLO MOVIA. Testo greco a fronte. Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2007. E Inglesa (hasta el libro quinto): ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 1*, Translated by W. E. Dooley. Cornell University Press, Ithaca, New York 1989. ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*. Translated by W. E. Dooley. & Arthur Madigan. Cornell University Press, Ithaca, New York 1992. ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 4*, Translated by Arthur Madigan. Cornell University Press, Ithaca, New York 1994. ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 5*, Translated by W. E. Dooley. Cornell University Press, Ithaca, New York 1994. El caso es especial pues en el comentario de Averroes a la *Metafísica* se reproducen varias citas y referencias a la obra perdida de Alejandro.

Tenemos, entonces, que la actividad traductora de esta obra comienza o, por lo menos, se patentiza a partir del siglo IX. Para poder conocer la relación intrínseca de tal acontecer se habrá de recurrir sincrónicamente a tres fuentes[4]: i) en primer lugar, los *testimonia* y traductores de la *Metafísica*, estos últimos están anotados en el *Kitāb al-Fihrist* (*Libro del Índice*) de Ibn-al-Nadīm[5], sobre ello dice lo siguiente:

> Respecto al Libro de las Letras conocido como de las *Cosas Divinas* [*Metafísica*]. La disposición de este libro se realizó de acuerdo con la secuencia de las letras griegas, la primera de las cuales fue la "a" minúscula. Isḥāq [ibn- Ḥunayn] lo tradujo. El trabajo existe hasta la letra M, Abū-Zakariyā' Yaḥyā ibn-'Adī tradujo la [sección] de esta letra. La letra N estaba disponible en griego en el comentario de Alejandro. Eustacio, además, tradujo estas letras para al-Kindi, quien dio información acerca de ello. Abū-Biśr Mattā tradujo al árabe la letra L, la onceava letra, con un comentario de Alejandro. Ḥunayn ibn-Isḥāq la tradujo al sirio. Temistio escribió un comentario hasta la letra L, y Abū-Biśr Mattā la tradujo con el comentario de Temistio. Šamlī también la tradujo. Isḥāq ibn- Ḥunayn tradujo cierto número de letras y Siriano escribió un comentario hasta la letra B. Este apareció en árabe y fue catalogado en los apuntes de Yaḥyā ibn-'Adī en el catálogo de sus libros.[6]

ii) En segundo lugar, las traducciones existentes actualmente citadas por Averroes en el *Tafsīr* (*Gran Comentario de la Metafísica de Aristóteles*) o reportadas en los márgenes de esta obra. La peculiar producción averroista suele legarnos hasta tres comentarios de una misma obra del filósofo hijo de Nicómaco. Éstas normalmente diferenciadas en su abundancia y disposición de los tópicos tratados, por ejemplo, del texto que nos ocupa: el *Gran Comentario* está construido siguiéndolo como modelo, de ahí que se considere un comentario *à la lettre*, es decir, respetando el orden y los temas del texto en cuestión; los comentarios medios, en el caso del correspondiente a la *Metafísica* el texto árabe está perdido y se conserva una traducción hebrea, en ellos hay mayor laxitud (no teórica ciertamente), tienden a ser expositivos, sin

---

[4] La estructura de los datos aquí ofrecidos es la que propone Bertolacci en su compendioso estudio: A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al Šifā'*, Brill, Leiden 2006 6 y ss. Doy aquí una paráfrasis de su análisis.

[5] Existe traducción completa de la obra en Alemán e Inglés, la primera fue realizada por Gustav Flügel en 1872, la segunda en dos volúmenes fue realizada por D. BAYARD, *The Fihrist of al-Nadim*, Columbia University Press 1970. En la sección primera del capítulo siete se encuentran las obras filosóficas, las traducciones de la *Metafísica* están en la página 606 de la versión inglesa.

[6] He traducido el texto de la traducción inglesa de la edición antes citada.

menospreciar la lid con otros intérpretes pero siguen de cerca la exposición global de la obra y finalmente los comentarios cortos, más bien epítomes, en suma, expositivos, el de la *Metafísica* se conserva como un compendio más o menos breve[7].

iii) Finalmente, tenemos la tradición indirecta, representada por autores que de una u otra manera tienen colindancia o trato directo con la *Metafísica*. Así, hay referencias tanto en al-Kindi como en Ibn Rushd y 'Abd al-Latif al-Baghdadi, en el caso del primero se conserva un tratado incompleto que parece conocer el libro "α", mientras del último tenemos un comentario (revisión) del libro lambda[8].

Bertolacci colaciona todos estos datos y los establece en orden cronológico, Ustāṯ (Astāṯ) tradujo en la primera mitad del siglo IX los libros α – M, Šamlī (siglo IX) el libro lambda, Ḥunayn ibn-Isḥāq (808-873) realizó una traducción siria de lambda, Isḥāq ibn- Ḥunayn (d. 910) vertió el libro α y algunos otros, Abū-Bišr Mattā (d. 328/940) el libro lambda (dos veces, una con el comentario de Alejandro y otra con el de Temistio), Abū- Zakariyā' Yaḥyā ibn-'Adī (d. 363/974) el libro M y Yaḥyā ibn-'Adī (d. 363/974) el libro B (con el comentario de Siriano). Las dos más completas y atestiguadas en el *Ilāhiyyāt* de Avicena son las de Ustāṯ e Isḥāq (esta última contenía probablemente α, Β-Δ, Θ-Ι, Λ). Al-Farabi pareció trabajar con la primera pues no hay referencia a los libros A y N. En el *Tafsīr* de Averroes (anotación en el manuscrito) se dice que la traducción de M (libro doce)

[7] Compuestos aproximadamente y en orden inverso 1159, 1174 y 1190. Véase R. GUERRERO, *"Averroes: el <Proemio> de su comentario al libro lambda de la <Metafísica>"*, Anales del seminario de Historia de la Filosofía 1996 280. Del Compendio existe una edición bilingüe en castellano: AVERROES. *Compendio de Metafísica*, (Trad. CARLOS QUIRÓS RODRÍGUEZ) Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1919. El profesor Mauro Zonta ha realizado la edición del comentario medio en hebreo. El gran comentario fue editado por M. BOUYGES: AVERROÈS, *Tafsir ma ba'd at-tabi'at, (Grand Commentarire de la Métaphysique)*, Beirut, Imprimerie Catholique 1938-1952 (4 vols.). Existen algunas traducciones parciales, por ejemplo, la de Genequand al inglés del libro lambda.

[8] Sobre las variantes textuales entre el árabe y el griego en el uso de los manuscritos puede verse el estudio de R. WALZER, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1962 114-129. (*On the Arabic Versions of Books A, α, and Λ of Aristotle's Metaphysics*). Como menciona Walzer algunas traducciones árabes parecen depender de manuscritos griegos no conservados y, por lo tanto, pertenecientes a familias de códices diferentes, esto a raíz de que algunos de los traductores se mostraron diligentes con su tarea y basaron sus versiones en distintos manuscritos y, ciertamente, pueden considerarse muy buenas. El resultado ha decantado en que los editores actuales de la *Metafísica* tengan en cuenta considerablemente esta tradición. También puede verse el texto de D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Routledge, London 1998.

fue realizada por Ibn-Zurʿa, y el libro A y N (trece) por Naẓīf b. Yumn, el libro K estaba ausente, ambas circa siglo X.

Teniendo en cuenta el *Tafsīr* de Averroes surge un esquema de las distintas traducciones conocidas por él, éste puede dividirse de acuerdo con Bertolacci en tres secciones: las traducciones del texto y los lemmata, las traducciones ocasionalmente referidas en el comentario y las traducciones copiadas en los márgenes del manuscrito[9]

Libros	Traducciones en el Texto y *Lemmata*	Traducciones ocasionalmente referidas en el comentario	Traducciones copiadas en los márgenes
α	Isḥāq (hasta 995a17) Ustāṯ (995a17-20)	Ustāṯ	Ustāṯ (hasta 995a17)
A	Desde 987a6: Naẓīf		
B	Ustāṯ		
Γ	Ustāṯ	Isḥāq (?)	
Δ	Ustāṯ		
E	Ustāṯ		
Z	Ustāṯ		
H	Ustāṯ		
Θ	Ustāṯ	Isḥāq (?)	
I	Ustāṯ	Isḥāq (?)	
K	------		
Λ	Mattā (hasta 1072b16) Ustāṯ (1072b16-1073a13) o Isḥāq Mattā (desde 1073a14)	Ustāṯ; Yaḥyā; Šamlī	Ustāṯ (hasta 1072b16) Yaḥyā (1070a5-7
M	------		
N	------		

Sobre la tradición indirecta la información debe ser más cuidadosa, por ejemplo, en el *fī al-Falsafah al-Ūlā* (*Libro sobre la Filosofía Primera*) de al-Kindi, Ivry ponderaba varias citas del libro A, que más tarde Rashed

[9] La tabla es de A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics…* cit., 14. Ciertamente, no todas las traducciones tienen la misma calidad y soporte en diferentes manuscritos.

y Jolivet en su edición desestimaban[10]. En el texto de Al-Farabi (*Fī Aġrāḍ*) son mencionados los libros α –M (incluyendo K), pero no A y N. Abū-Zakariyā' Yaḥyā ibn-'Adī en su comentario al libro α es conocedor del contenido del libro A, representa pues, el primer testigo de la circulación y uso del tal libro. En el *Ilāhiyyāt* (VII, 2-3) Avicena se refiere a algunos pasajes del libro A preservados en la traducción de Naẓīf. Sin embargo, a juicio de Bertolacci por la comparación textual de las tres obras (la *Metafísica*, la traducción de Naẓīf y el comentario en *Ilāhiyyāt*) parece que Avicena usa una traducción diferente del libro A. La evidencia parcial dada por Avicena es corroborada por al-Šahrastānī (*Libros Sobre las Religiones y los Credos Arbitrarios*)[11]. En resumen, de acuerdo con Bertolacci parece que existen tres fases de las traducciones, una que trata con el cuerpo en general de la obra, una segunda que aborda el tema que más interés tuvo para los pensadores árabes, i. e. el libro lambda y una tercera que complementa los libros no trabajados con tanto esmero en las otras dos[12].

Posterior a la recepción árabe son las traducciones realizadas, como se ha dicho, en el siglo XII, en especial, por la escuela de Toledo en donde fue vertido el principal caudal conocido por los latinos de las obras de Avicena, además de varios textos desconocidos y en muchos casos espurios del *corpus aristotelicum*. Dos de los traductores principales son Domingo Gundisalvo y Gerardo de Cremona. El primero se distingue por ser el traductor (o, a quien se atribuyen las traducciones) de Avicena, incluyendo su *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, mientras al segundo se le concede autoridad sobre las traducciones de varios textos aristotélicos, pseudoaristotélicos, de Euclides, Ptolomeo, etc.[13] Las traducciones latinas de la *Metafísica* de Aristóteles pertenecen a otro estudio.

---

[10] Cf. A. BERTOLACCI, The Reception of Aristotle's Metaphysics… cit., 20.

[11] Una de las razones por las que Bertolacci acerca los textos que dependen en apariencia de una única traducción es por el uso de la palabra ṣūra para traducir el griego εἶδος, tanto por Avicena como por al-Šahrastānī. Sin embargo, es mantenida por el autor como hipótesis provisional.

[12] Cf. A. BERTOLACCI, The Reception of Aristotle's Metaphysics… cit., 31 y ss.

[13] Cf. D. LORENZ, "*Las traducciones medievales de la Metafísica de Aristóteles*", Revista Observaciones Filosóficas, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2006. Las traducciones latinas referidas por Daiber son la Vetustissima, seguramente de la primera mitad del siglo XII, traducida por Iacobus Veneticus, la Vetus de la segunda mitad del siglo XII aparentemente, la Medie translationis hacia el año 1210, la Nova alrededor del 1220, hecha a partir del texto árabe, se encuentra en versiones de la traducción del Comentario Mayor a la Metafísica de Averroes, quizá hecha por Miguel Escoto y la Nove translationis hecha sobre la base de la Medie por Guillermo de Moerbecke, cf. pp. 11-2. Respecto al texto de Avicena existe cierta cautela, por

La versión latina de la *Metafísica* de Avicena tiene un valor doble tanto para el estudio histórico-filológico como para el desarrollo mismo de las ideas en el mundo occidental. En primer lugar, las copias manuscritas de la edición crítica latina son más antiguas que las utilizadas para la edición crítica árabe, Lizzini comenta que "el texto árabe se ha conservado, además de en diversos manuscritos, en una litografía realizada en Teherán en 1885 [...] de los seis manuscritos utilizados en la edición semicrítica de Teherán el testimonio más antiguo (el manuscrito Dār al-Kutub al-mişriyya 144) señala la fecha del 684 (correspondiente al 1284-1285 de la era Cristiana)"[14].

En segundo lugar, la traducción representa la entrada sistemática de la filosofía árabe. Si bien es cierto que también se estaban conociendo los textos de al-Kindi y al-Farabi, ninguno de ellos tiene todavía la fuerza y envergadura de las *Ilāhiyyāt* de Avicena. Por otro lado, muchas de las nociones que emplea Avicena y que llegaron a tornarse naturales en el discurso escolástico, ciertamente, proceden de sus predecesores, incluso la distinción entre esencia y existencia[15].

Ambos elementos son, en el estudio actual de la filosofía, piezas clave para poder estudiar a Avicena de una manera más objetiva y, además, para poder repensar con él los problemas fundamentales de la así llamada ciencia de las Cuestiones Divinas, pero antes de pasar a la

---

ejemplo, el introductor de la edición crítica del texto latino dice: "La *Métaphysique* d'Avicenne fut traduite à Tolède, au XIIe siècle, sans doute, après 1150. Un seul manuscrit attribue cette traduction à Gérard de Crémone; trois manuscrits désignent comme traducteur l'archidiacre Dominique Gundisalvi o Gundissalinus. Celui-ci est l'un des deux traducteurs dont le célèbre prologue du *De Anima* mentionne le nom, mais les données du même prologue ne concernent pas explicitement la *Métaphysique*. On ne peut donc affirmer avec certitude que, pour traduire ce traité, il fallut deux traducteurs, l'un des deux ayant eu recours à un acolyte arabisant." S. VAN RIET (Édition critique de la traduction latine medievale)– G. VERBEKE (Introduction doctrinale), *Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV*, (Hay dos volúmenes más, uno completa los libros V-X y el tercero es un valioso índice), Peeters, Leiden 1977 123. Es decir, existen al parecer, por lo menos, dos manos de traductores en la edición latina y, por lo menos, uno de ellos contó con la ayuda de un arabista.

[14] O. LIZZINI, *Avicenna. Metafisica*, Texto árabe y latino con traducción italiana, Bompiani, Milán 2005 LVI. Un manuscrito más antiguo ha sido editado por Bertolacci, la edición se encuentra en prensa.

[15] Algunos artículos sobre el tema están reunidos en D. HASSE- A. BERTOLACCI, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Walter de Gruyter, Berlín 2011. Bertolacci en su artículo *On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus*, pp. 197ss. Realiza una división tripartita de las fases de recepción de la *Philosophia Prima*: "la primera fase está centrada, ya directa ya indirectamente, en la ciudad española de Toledo [es decir, a mitad del siglo XII]. La segunda fase está documentada desde el comienzo del siglo decimotercero mientras la tercera comenzó alrededor del 1240: ambas fases estuvieron vinculadas institucionalmente, en diferentes maneras, con la Universidad de París y Oxford, aunque siguieron distintas sendas hasta Alberto Magno" p. 202. Sobre la esencia y existencia se hablará después.

presentación de ese texto fundacional conviene revisar a los autores y las obras que precedieron la concepción metafísica del filósofo persa.

II. ALGUNOS COMENTARIOS Y ELUCIDACIONES DE LA *METAFÍSICA*

Al-Kindi

Al-Kindi parece que fue el primero en utilizar en su obra filosófica el texto de la *Metafísica*. En efecto, se conoce a este pensador como "El filósofo de los árabes". Una de sus cartas titulada *Sobre las definiciones y descripciones de las cosas* nos informa sobre la concepción de ciertos términos, algunos dispuestos por el ingreso de la filosofía griega, otros por la cultura y religión árabe. Por ejemplo, en el texto anterior se nos da por definición de sustancia la siguiente pronunciación:

> Lo que subsiste por sí mismo; lo que sustenta a los accidentes sin cambiar su esencia; lo que recibe atributos y no se atribuye a nada. También se dice: es lo no susceptible de la generación y la corrupción, en lo propio de su sustancia, y que, cuando es conocido, se conocen las cosas accidentales en cada sustancia particular sin que entre en la esencia de su sustancia propia.[16]

Considerando tales sentencias se puede argüir que al-Kindi ha incluido en tal definición propiedades aunadas a las del filósofo griego. En primer lugar, *lo que subsiste por sí mismo*, para Aristóteles la οὐσία *subsiste por sí* de acuerdo con lo siguiente: según el modelo de las *Categorías* existen cuatro formas de referirnos a las cosas que se dicen, una de ellas le concierne a la sustancia o *seidad* de la cosa, una más a las *seidades* segundas y las otras dos a los predicables que subsisten en otro[17]. Esta seidad representa el sujeto de los predicables y, a la vez, el sustrato real de sus manifestaciones, sin embargo, en las teorías posteriores de la sustancia, ésta es un compuesto y su distinción de los predicables es por mediación de la investigación teórica, es decir, subsiste por sí porque ya

[16] R. GUERRERO, *Obras Filosóficas de al-Kindi*, Coloquio, Madrid 1986 16. El profesor Guerrero advierte en nota a pie de página que la segunda parte de la definición es oscura en el texto árabe. La traducción árabe de sustancia es 'جوهر' (jawhar).

[17] ARISTÓTELES, *Categorías* 1a20 ss. Puede verse sobre este tema el lúcido comentario de J. L. ACKRILL, *Categories and De Interpretatione*, Oxford Clarendon Press 1963. Ad. Loc. La traducción que propongo aquí de οὐσία por seidad no es nueva, pero se adecua al sentido semántico que tiene en las *Categorías*, además, por cierto, del ontológico.

contiene a sus predicables actuales. A pesar de que tal representación de la sustancia no convenga (plurilateralmente) a todos los seres, o más precisamente, no sea unívoca para todos, es una definición con una funcionalidad significativa en la visión teológica.

Estimando esta última razón y la utilidad y beneficio con el que se servía el pensador árabe se puede comprender el derrotero de tal compromiso ontológico.[18] Ahora, se podrá dilucidar con mayor perspicuidad el asunto de su principal texto metafísico. Ibn-al-Nadīm ya nos había dicho que Eustacio (Ustāṯ [Astāṯ]) había vertido el texto especialmente para él. Escribió pues un texto llamado *fī al-Falsafah al-Ūlā* (*Sobre la Filosofía Primera*) este texto usa constantemente doctrinas del libro α de la *Metafísica* de Aristóteles, así como nociones de la *Física*, y constituye como tal la primera manifestación sistemática del pensamiento metafísico árabe.

En el libro referido del filósofo griego se propone una "*Indagación acerca de la verdad*"[19], la cual confluye en un tránsito intersubjetivo en el que a veces se atisba un cierto sentido general y a veces se escapa al ser tal especificidad, a razón de una de las ideas más características de este autor, el conocimiento propio de las cosas, y su preeminencia y primacía, así, unas son primeras para nosotros y otras primeras por naturaleza. En última instancia parece que el problema por el que no alcanzamos la verdad radica en nosotros mismos. Además, la manera en que podemos acercarnos a la verdad es a través de la causa, pues al conocer las causas de las cosas estamos obteniendo un conocimiento que no depende del simple devenir y lo contingente, sino algo perenne y 'eterno', por lo tanto, existe una correlación estrecha y esencial entre verdad y ser: "cuanto una

---

[18] Cf. R. GUERRERO, *Obras Filosóficas…*, cit., 8. El traductor supone que la motivación vertebral de la preocupación e interés árabe por la filosofía griega se estimaba en las herramientas con que ellos podían defenderse de los ataques dialécticos y teóricos de otras culturas y autores. En el caso específico de al-Kindi, sería la motivación de establecer la unidad de la verdad revelada (coránica) y la verdad filosófica.

[19] ARISTÓTELES, *Metafísica* 993a30. "Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία". Aristóteles hace notar en líneas un poco posteriores y en otras obras el vínculo esencial entre la verdad (ἀληθεία) y el ser (εἶναι) de las cosas, es decir, una 'verdad' allende a lo lógico, o más precisamente un desvelamiento del ser, la raíz de la palabra surge por composición de una α privativa y λῆθος (Dór. λᾶθος) o λήθη (homérico), dando el sentido de no-escondido, no-desconocido, incluso no-olvidado, cf. R. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden-Boston 2010. Vol. I. 65-6. Heidegger se encargó de difundir en el siglo pasado la interpretación de la ἀληθεία como lo desvelado en varias de sus obras.

cosa tiene de ser, tanto tiene de verdad".[20] Después viene la investigación por tales causas y principios de las cosas.

Teniendo estos datos es factible suponer el desarrollo de la obra de al-Kindi como una defensa y demostración del ser supremo a través de la verdad, ésta última representada por la filosofía, se expresa de la siguiente manera en el *fī al-Falsafah al-Ūlā*[21]*:*

> p. 55 El objetivo del filósofo, en lo que respecta al conocimiento, es alcanzar la verdad... no encontramos la verdad que buscamos sin encontrar la causa; la causa de la existencia y la persistencia de todo es la Verdad; en cada cosa que tenga ser hay verdad. La Verdad existe necesariamente y, por tanto, los seres existen.
>
> p. 56 La más noble parte de la filosofía y la más alta en rango es la filosofía primera, i. e. el conocimiento de la primera verdad que es la causa de toda verdad. El conocimiento de la causa es más noble que el conocimiento del objeto… Y la causa será material, formal, agente o final… las preguntas científicas son cuatro: sí [existe], qué, cuál y por qué. El si es únicamente una investigación de la existencia de algo; el qué investiga el género de cada cosa existente que tiene género; el cuál investiga la diferencia específica; el qué y el cuál investigan juntos las especies; y el por qué es la causa final, causa absoluta… El conocimiento de la primera causa ha sido llamado verdaderamente filosofía primera.[22]

Como puede observarse al-Kindi en el primer capítulo de su texto construye sus aseveraciones en estrecha concomitancia con las formulaciones aristotélicas, precisamente, influenciado por la cuestión de la verdad y el conocimiento de la causa, lo que de alguna manera proyecta su empresa hacia la distinción latente de la búsqueda de ambas premisas. De hecho, será la consumación de la causa máxima, es decir, la máxima

[20] Aristóteles, *Metafísica* 993b30. "ὥσθ᾽ ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας."

[21] A. IVRY, *Al-Kindi's Metaphysics*, State University of New York Press, Albany 1974. (Las traducciones presentadas en el cuerpo del texto son propias, realizadas desde la versión inglesa). Existe traducción al castellano en R. GUERRERO, *Obras Filosóficas…* cit., 46-87. Este tratado no ha llegado a nosotros completo, únicamente los primeros cuatro capítulos del libro primero, sin embargo, como dicePeter Adamson: "contiene discusiones completas de las dos doctrinas filosóficas más conocidas de él, la negación de la eternidad del mundo y la inefabilidad de dios" en P. ADAMSON, *Al-Kindi*, Oxford University Press 2007 46. Guerrero comenta al final de su traducción que es difícil determinar si efectivamente el resto está perdido, ha sido una forma común para al-Kindi de terminar algunos de sus trabajos, pues no es el único que finaliza prometiendo una continuación o, simplemente, nunca fue escrito lo posterior, pero en la colección dirigida por Adamson se dan citas de partes no conservadas.

[22] El texto árabe es editado por ʾABŪ RĪDA, *Rasāʿ'il al-kindi al-falsafiyah*, 1950 97-162. Las preguntas científicas son: ([إما هل، وإما ما، وإما أي، وإما لم،]).

verdad, el verdadero objetivo de la filosofía primera del pensador árabe, podría decirse que en la cuestión formal ambas filosofías van de la mano hasta este punto, pero la delimitación del contenido constituye la variedad de interpretaciones, todas ellas asequibles en diferentes versiones desde los comentadores griegos hasta los árabes y latinos.

Después de presentar la tarea de la filosofía más honorable y alta, los capítulos siguientes versan, desde un acercamiento heterogéneo a la obra griega, acerca del objeto de estudio que debe tener como propio aquella. Esta aproximación es interesante desde el punto de vista teórico al representar una de las corrientes más influyentes a la que se tuvieron que enfrentar los posteriores lectores de la *Metafísica*. Al-Kindi separa en dos la manera en que percibimos, una más cercana a nosotros y lejana de la naturaleza es la percepción de los sentidos, ella conoce los particulares i. e. los individuos de las especies, más precisamente los individuos materiales; un segundo tipo de percepción es la que realiza el entendimiento, esta percepción es más cercana a la naturaleza y alejada de nosotros, conoce los universales, los géneros, las especies de los individuos, etc. Ciertamente esta segunda percepción es mejor pues la otra es inestable.

A través de una serie de argumentos que contemplan la naturaleza representativa de los objetos materiales, se realiza una disertación acerca del carácter del lugar y el vacío, así como de su relación[23], lo que lleva a la conclusión de que ningún cuerpo es infinito en acto, incluyendo la característica temporal, pues el tiempo es algo cuantitativo. Lo inmaterial que se presupone en estas investigaciones no es, pues, algo de lo que se tenga representación o algo formado por el alma, sino una percepción a la que se llega a través de investigaciones intelectuales. De hecho, una nueva formulación de la filosofía es ofrecida con base en estos requerimientos, dice en el *fī al-Falsafah al-Ūlā:*

> p. 78 La filosofía es un conocimiento de cosas, su conocimiento es sobre el ser de las verdades naturales. Por lo tanto, investiga únicamente los

[23] Como dice Peter Adamson,las figuras usadas por Al-Kindi, incluso excesivamente, son del tipo *reductio ad absurdum*. P. ADAMSON, *Al-Kindi…*, cit., 47 y ss. Un ejemplo de esto es lo siguiente: (*fī al-Falsafah al-Ūlā*) p. 63 "El vacío es un lugar sin ningún objeto espacial en él. Ahora lugar y objeto espacial están en un tipo de relación donde ninguno precede al otro, así que si hay lugar, necesariamente, hay objeto espacial, y si hay objeto espacial, necesariamente, hay lugar. Por lo tanto, no es posible para el lugar existir sin objeto espacial; en tanto que vacío significa lugar sin un objeto espacial. No es posible, por lo tanto, para el vacío absoluto la existencia".

universales, cosas delimitadas, i .e. verdades naturales, las cuales el conocimiento puede comprender perfectamente.

Una vez establecida la finitud del universo, tanto espacial como temporal, es decir, la negación de su infinitud actual, el tratado continúa con la dilucidación de la 'esencia', pues los tipos de conocimiento propios de la filosofía deben ser estos. Así dice al inicio del capítulo tercero: "Una investigación sobre si es o no posible para una cosa ser causa de la generación de su esencia"[24]. Al-Kindi niega la posibilidad de tal presunción para las diversas relaciones de la existencia con la esencia, y el capítulo se convierte en un tratado acerca de lo "uno" y sus múltiples sentidos.

Las distintas formas en que se predica el "uno" en parte son tomadas de la filosofía aristotélica, mientras que su *no predicación* tiene vistas de ser teoría neoplatónica. En efecto, se dice, básicamente, de todos los predicables (las categorías): de los géneros, especies, individuos, diferencias específicas, propiedades, accidentes comunes, materia, movimientos, etc. Como todas estas cosas pueden ser consideradas divisibles en cierto sentido, lo uno y múltiple conviven en todas las cosas que pertenezcan a los predicables y que se deriven de ellos. Así pues, no son simplemente múltiples, sino que por una suerte de 'participación' también son 'uno', y ese es el problema por resolver.

Si todo 'uno' fuera del tipo que se encuentra mezclado con lo múltiple, su procedencia vendría de una cierta recursividad, o tendería al infinito en el orden causal, por ello al-Kindi propone un "Verdadero Uno" el cual no tendrá género, especie, materia, ni forma compuesta de género o especie, de él provendrán todos los otros unos, será su causa, no será el alma ni el intelecto, ni un movimiento, ni pertenecerá a las cosas inteligibles, ni estará en relación con algo, ni será un todo, un conjunto una parte o algo (de un conjunto); es la causa de la creación[25].

---

[24] *Fī al-Falsafah al-Ūlā*, p. 76. La palabra vertida por esencia es dhāt (ذاته) que también quiere decir 'sí mismo', cf. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics…*, cit., nota ad. Loc.

[25] Todo esto se desarrolla en el capítulo cuarto del *fī al-Falsafah al-Ūlā*. Hay muchos parecidos con doctrinas platónicas (por ejemplo del *Parménides*) y con el *Uno* de los neoplatónicos, como se sabe esta doctrina le llegó al filósofo árabe por medio de la *Teología* del Pseudo-Aristóteles. De acuerdo con lo dicho este 'Verdadero uno' no podría ser conocido, por lo menos no en su forma absoluta, sin embargo, el tratado termina en este punto y lo demás no ha sido conservado.

Varias de las distinciones aplicadas en este texto serán importantes para las posteriores ideas filosóficas, por ejemplo, cerca del final del libro se dice: "toda unidad simple causada transita desde su unidad (la del Verdadero Uno) hacia lo que es distinto de su ser (هوية), es decir, el Verdadero Uno no es múltiple con respecto a su existencia (wuŷud; يوجد)"[26] y de él todas las cosas emanan/fluyen (fayd; فيض).

También es evidente la clara intrusión de elementos ajenos a la filosofía aristotélica, particularmente, de la supremacía ontológica del Uno, así como la teoría de la emanación, ambas doctrinas neoplatónicas. En efecto, en aquellos tiempos circulaba un tratado compuesto de paráfrasis de escritos plotinianos conocido como la *Teología de Aristóteles*[27], es decir, el neoplatonismo entró de la mano de la tradición aristotélica, lo cual no es en ninguna medida sorprendente pues ya varios de los mismos filósofos neoplatónicos trataron de concordar las filosofías de Platón y Aristóteles, el mismo caso sucede con el llamado *Liber de Causis*, siendo resumen de *Los Elementos de Teología* de Proclo.

Es importante terminar la exposición de al-Kindi diciendo que como tal su escrito así conservado no es un comentario a la *Metafísica* sino una sistematización propia con base aristotélica y neoplatónica desde el punto de vista filosófico pero que no podría sostenerse sin la condición trascendental de Dios sostenida por el Corán, pues este uno verdadero y puro no es el uno que es todas las cosas de los neoplatónicos ni el Dios-sustancia de Aristóteles.

Al-Farabi

En la misma línea de armonizar a ambos filósofos griegos se mueve al-Farabi. En su obra *Sobre los objetivos de la Metafísica de Aristóteles* (*Fī Aġrāḍ…*) expone de manera concisa los temas principales de cada libro obteniendo una visión global y depurada que matiza bastante el

[26] A. IVRY, *Al-Kindi's Metaphysics…*, cit., 188. En esta nota al texto Ivry sugiere comparar lo dicho con Plotino. Éste en la *Enéada* V, 2, dice: "por esto, él [lo uno] no es un ser, más bien el generador de él", "διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητὴς δὲ αὐτοῦ".

[27] En el índice de AL-NADĪM, Ibid., Loc. Cit. Aparece mencionada esta *Teología* sobre la que se dice que al-Kindi escribió un comentario. Véase también F. PETERS, *The Oriental translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden 1968 72-74. Peters comenta que es posible por la evidencia terminológica que existiera una versión siria anterior. La disertación de Peter S. Adamson trata los derroteros de la versión árabe y de su traductor al cual Adamson llama "the Adaptor": P. ADAMSON, *The Arabic Plotinus: A Study of the "Theology of Aristotle" and Related Texts*, University of Notredame 2000.

contenido respecto a la noción de filosofía primera dada por al-Kindi. Quizá con referencia a este último o bien al ambiente general filosófico receptor de los libros de Aristóteles al-Farabi comenta que mucha gente tiene una noción preconcebida sobre el objeto de la metafísica, pues piensan que consiste en una discusión sobre el Creador, el Intelecto, el Alma y términos relacionados, por lo que la ciencia metafísica y la ciencia de la profesión de unidad de Dios, es una y la misma[28]. Esta es una de las razones que mueven al filósofo a preguntarse por los objetivos y propósitos de tal ciencia, y si es cierto que ellos son de contenido teológico o no, por ejemplo, como se da en el libro onceavo (el doceavo para nosotros) conocido como lambda.

Al inicio de este breve compendio al-Farabi señala que procederá a explicar los objetivos del texto conocido como el libro que se expresa por las letras, es decir, el libro de la *Metafísica* (ma ba'd at-tabi'at). Ahora bien, existe un tratado con el nombre de *Libro de las Letras* el cual no constituye un comentario a la *Metafísica*, sino a las partículas (al uso de ciertos términos filosóficos)[29], esta aclaración permite remitirse al texto del *Fī Aġrāḍ* como la fuente (muy posiblemente) de la que se nutrió Avicena.

Después de hablar sobre las ciencias particulares al-Farabi nos dice que: "la ciencia universal investiga la cosa que es común a todos los existentes (como la existencia y la unidad; الوجود والحدة)[30]" y lo correspondiente a éstas, así como el principio común a todos ellos que es Dios. Además, por la última afirmación, la ciencia divina debe pertenecer a la ciencia universal y ella tiene que ser llamada metafísica. Sus contenidos son los siguientes:

---

[28] Este tratado se encuentra traducido en A. Bertolacci, *The Reception of Aristotles´s Metaphysics..*, cit., 67 y ss. en su análisis defiende que la interpretación de la *Metafísica* aristotélica dependió de la recepción de Amonio, el comentador griego y, su influencia, como es sabido, llegó hasta el mismo Avicena.

[29] Esto lo aclara A. Bertolacci, *The Reception of Aristotles´s Metaphysics..*, cit., 96. Al momento de analizar los textos en los que al-Farabi trata en específico la *Metafísica* de Aristóteles. Distingue tres tipos de enfoques sobre su lectura: i) cuando son visiones de conjunto del *corpus aristotelicum*; ii) las clasificaciones de las ciencias y iii) los trabajos propios de al-Farabi sobre metafísica.

[30] El texto árabe que tengo como base respecto a las traducciones de Bertolacci y Gutas es el de la edición de H. Dieterici, *Al-Farabi's philosophische Abhandlungen*, Brill, Leiden 1890. p. 35.

[a]: "El objeto primero de esta ciencia es el existente absoluto"[31], equivalente en universalidad al uno. También investiga los opuestos correlativos (como la no existencia y la multiplicidad).

[b]: Además, investiga las cosas que son como especies para aquellas, como las categorías...

[c]: Los atributos del existente (potencia, acto; perfección, deficiencia; causa y efecto) y los atributos del uno (mismidad, similitud, igualdad, paralelismo, analogía, etc.), y los atributos de sus contrarios.

[d]: Los principios de cada una de estas cosas.

[e]: Cada uno de estos es ramificado y dividido hasta que son alcanzados los objetos de las ciencias particulares...

Una vez establecidos los lineamientos generales de la metafísica al-Farabi continúa con un breve encuadre de los tratados particulares. Al inicio se omite el libro A (nuestro primer libro) y comienza directamente con alpha elatton, éste contiene una introducción y muestra que todos los tipos de causas terminan en una causa primera. Beta es el libro de las aporías, la clarificación de las dificultades y las pruebas opuestas a cada una. Gamma contiene una enumeración de las materias de esta ciencia, es decir, de los temas que se enunciaron como propios de la ciencia universal. Delta es el glosario filosófico de los distintos significados para cada expresión. Épsilon es una clarificación de las distinciones fundamentales entre las tres ciencias teoréticas: i. e. la natural, la matemática y la ciencia divina, además de mostrar que esta ciencia investiga el ser (huwiyya) dicho por sí. Zeta trata sobre el ser (huwiyya) dicho por sí (bi al-dhat), con especial atención a la sustancia y a la distinción de los tipos de sustancia, es decir, hyle (trascrito literal al árabe: hayūla; هيولى), forma (ṣūra; صورة) y compuesto. Eta es un sumario del tratado anterior, una discusión respecto las formas platónicas, otra sobre las definiciones de las cosas separadas, etc. Theta desarrolla los temas de la potencialidad y

[31] H. DIETERICI, *Al-Farabi's philosophische...*, cit., 36. "والموضوع الاوّل لهذا العلم هو الوجود المطلق" este texto contiene la lección: existencia, ser, al-wujūd [الوجود] es la que sigue Gutas en su traducción [being] vid. D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. 2nd Edition. Brill, Leiden 2013. p. 274. En cambio BERTOLACCI, *The Reception of Aristotles´s Metaphysics..*, cit., 69, sigue la lección: existente, al-mawjūd [الموجود]. En la ordenación sigo a Bertolacci.

actualidad. Iota trata sobre lo uno, lo mucho, lo otro, lo diferente y lo contrario. Kappa indaga la distinción entre los principios de esta ciencia y sus accidentes. A Lambda le concierne tratar el principio (mabda'; مبدأ) de toda sustancia (al-jawhar; الجوهر) y existencia (al-wuğūd; الوجود), probando su ipseidad (huwiyya; هويته), con el hecho de que él conoce por esencia y es verdad por esencia, con los existentes separados que vienen después de él y conforme a que la existencia de los existentes está ordenada desde él. Finalmente, el tratado Mi trata con los principios de las cosas naturales y matemáticas[32].

Al-Farabi, a pesar de su postura e inclinación neoplatónica, se atiene más directamente al texto de la *Metafísica* y por ello conjuga las dos clásicas posturas de este texto, es decir, lo común a los existentes i. e. la existencia y unidad y también al existente absoluto. Pero como en todos los intérpretes de la obra aristotélica por muy cercanas que sean las palabras cada metafísica resultante es diferente, pues en el caso de al-Kindi la unidad pura era inefable, "cognoscible" como causa en tanto dadora de unidad a las cosas, todas ellas coexistiendo con lo múltiple, mientras que en al-Farabi el estudio se torna formal o, como diría el mismo Aristóteles, conceptual (λογικός).

III. EL OBJETO PROPIO DE LA METAFÍSICA SEGÚN AVICENA

El proyecto filosófico de Avicena más conocido es el *al Šifā'* o *Libro de la Curación* dividido en cuatro partes, la correspondiente a la metafísica lleva por título *Ilāhiyyāt* o *[Sobre las cuestiones] Divinas*. El término metafísica es usado por él mismo (ما بعد الطبيعة (ma ba'd al-tabia') 'más allá de la naturaleza'[33]), pero como se ha visto fue bastante común la referencia a esta obra como *tratados divinos* por la especial atención que recibió

[32] H. Dieterici, *Al-Farabi's philosophische...*, cit., 37 y ss.

[33] El término es mencionado por Avicena en su Autobiografía. Vid. W. Gohlman, *The life of Ibn Sina*, State University of New York Press, Albany 1974 32. Ahí mismo dice que leyó la *Metafísica* de Aristóteles cuarenta veces hasta memorizarla sin llegar a comprender su objeto de estudio, hasta que un día un mercader le vendió un libro de Al-Farabi (*Sobre los propósitos de la Metafísica*) el cual le aclaró el texto y al día siguiente dio muchas limosnas a los pobres en gratitud a Dios. Todo antes de los dieciocho años. Es bueno mencionar aquí lo dicho por D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture...*, cit., 271. Sobre los errores en los que cae la lectura de este pasaje por académicos de la filosofía árabe, Avicena no dice que no entendió el sentido, sino que no atrapó el propósito del libro, lo cual, ciertamente, no es lo mismo, pues se pueden entender sus conceptos e ideas pero no su motivación última. En algún sentido toda la tradición filosófica ha estado en la misma situación con la obra aristotélica que se comenta.

el libro Lambda. Ciertamente, esta recepción dependió mucho de la vinculación y lectura de los textos neoplatónicos que ayudaron a conectar la especulación filosófica con los problemas teológicos y, por consiguiente, con la religión. Las otras partes de la obra versan sobre la lógica, matemáticas y física, la primera de éstas sólo es una herramienta, mientras que las otras conforman el campo de las ciencias teoréticas junto a la metafísica.

Ciertamente, la filosofía de Avicena no se reduce a esta obra, ni es en la única donde se dan cita temas metafísicos, pero constituye el tránsito vinculante a la filosofía escolástica, por un lado, por otro su lectura condicionó en gran medida los derroteros de la ciencia divina en Occidente. Es por lo que al revisar de manera sucinta y breve su concepción, visualizando las diferencias lingüísticas e interpretativas, se gana mucho en orden a la posición que toma en la historia del pensamiento y en la versatilidad de conocer estructuras nuevas de tal ciencia[34].

No es equivocado decir que el sistema contenido en las *Ilāhiyyāt* está cimentado y coincide con una suerte de sincretismo entre las filosofías de Platón y Aristóteles, más precisamente de neoplatónicos para el primer caso. Dicha tendencia había sido puesta en marcha por al-Farabi con un resultado adecuado para las mentes de muchos pensadores árabes, haciendo aquí eco del mismo Avicena. En realidad, se podría vincular tal sincretismo a varias confusiones históricas, como se tuvo oportunidad de mencionar antes, de obras atribuidas falsamente a Aristóteles, como el famoso *Libro de las Causas*[35], y la mentada *Teología*, aunque es importante también resaltar la cooperación que tuvo tal sintonía, si bien artificial, con el ámbito religioso.

---

[34] Otras obras donde Avicena trata problemas concernientes de esta disciplina son el "*Danish Nama-I 'alaT*", su comentario a los últimos cinco libros de Lambda y la parte correspondiente del llamado "*al-Ishārāt*", el primero y el último están traducidos al inglés, el segundo tiene traducción francesa.

[35] Para una historia general del texto puede verse el estudio preliminar de Rafael Águila en *Liber de Causis (Anónimo)*, Traducción de R. ÁGUILA, F. FORTUNA, C. GARCÍA Y MAITE MUÑOZ, Universidad del País Vasco 2001. Ahí se comenta que no sólo influyó la traducción de los *Elementos de Teología* de Proclo por Guillermo de Moerbecke y el cotejo en *Super librum De causis expositio* de Tomás de Aquino para la separación doctrinaria del texto con el sistema aristotélico, sino toda una gama de visiones y posturas, incluso culturales, sobre la relación del hombre con su entorno.

Sin embargo, no es únicamente un entramado de teorías impersonales el texto *Sobre las Cuestiones Divinas*[36]. En primer lugar, lo que interesa indagar antes que cualquier otra cosa es el objeto propio de este saber. Una de las problemáticas más grandes en la historia de la filosofía fue y sigue siendo la dependencia de los sistemas filosóficos de la interpretación metafísica, en especial su conocida doble naturaleza de ontología y teología. Avicena plantea, en el primer capítulo de su obra, la pregunta sobre si es Dios el objeto propio de la Ciencia Divina, a lo cual, "paradójicamente", responde con un no.

Dicho primer capítulo se titula "Sobre el comienzo de la búsqueda del objeto de la filosofía primera a fin de que su esencia (anniyya) individual frente a las demás ciencias sea evidente"[37]. Las ciencias son ya teoréticas ya prácticas, de las primeras la división de su conocimiento es natural, matemático o divino (الإلهية). El contenido de lo natural son los cuerpos, con respecto a su ser en movimiento o en reposo, el contenido de las matemáticas es ya la cantidad esencial abstraída de la materia, o la que tiene [efectivamente] cantidad, la cosa investigada es pues la cantidad en tanto

[36] La más antigua es la traducción alemana de Horten bastante útil por la cantidad de referencias a los textos aristotélicos: M. HORTEN, *Die Metaphysik Avicennas*, Rudolf Haupt, Halle und New York 1907.La edición de Marmura contiene el texto árabe y traducción inglesa: M. MARMURA, *Avicenna. The Metaphysics of The Healing*, Brigham Young University Press, Utah 2005. La traducción italiana de Olga Lizzini ya citada está suficientemente informada por la cantidad de notas y su característica especial de contener el texto árabe y latino: AVICENNA, *Metafisica*, Texto árabe y latino. Bompiani, Milán 2005. La traducción al español de Segovia no es completa, parece que su propósito es ofrecer un panorama general de la obra a los lectores de lengua española: C. SEGOVIA, *Avicena. Cuestiones Divinas*, Biblioteca Nueva, Madrid 2006. En español también se tiene la selección clásica de MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, *Avicena Sobre Metafísica*, Madrid 1950. Además de la clásica traducción de Anawati al francés que, por lástima, no he podido revisar, y la más reciente de Bertolacci al italiano: A. BERTOLACCI, *Libro della Guarigione*, *Le cose divine*, UTET, Milano 2015. Basa su traducción en la edición del Cairo con un número considerable de enmendaciones, advirtiendo que no existe propiamente una edición crítica.

[37] La palabra "إنيته" (anniyya) es traducida por Marmura como 'quiddity', mientras Segovia traduce 'esencia', véanse las notas ad. Loc. de ambos. La versión latina dice 'ipsa esse' vid. Avicenna, *Liber de Philosophia Prima Sive Scientia Divina*, Ed. cit. p. 1. "ʾannīya "es un término abstracto formado a partir de la partícula conjuntiva ʾan o ʾanna (esto, que), es la traducción literal del término aristotélico τὸ ὅτι, y significa el hecho de que una cosa es, la "estoidad" (la partícula se puede sustantivar). Arist. An. Post. II, 1, la distinción entre el hecho de que una cosa sea (τὸ ὅτι) y la pregunta de qué es (τὸ τί ἐστιν) será fundamental para la distinción entre existencia y esencia. El uso en los filósofos musulmanes de ʾannīya será para representar principalmente la existencia, el estar en la realidad de un particular individual, en oposición a la esencia, como su naturaleza intrínseca, su "quididad" māhiyya, quidditas, en la traducción latina."" Vid. GIBB, ET AL, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1986. Vol. 1. pp. 513-4.

cantidad. La ciencia divina, en cambio, investiga las cosas que son separables de la materia en subsistencia y definición[38].

Si bien todas las ciencias tienen causas y principios, sólo le corresponde a la ciencia divina estudiar los principios y causas de todas y de la existencia (wuǧūd). Así, como la causa de las causas y el principio de los principios (mabda' al mabādī), ciertamente, entra en esta categoría el estudio de Dios. Sin embargo, no es éste su objeto, pero sí su fin. Esto se entiende atendiendo a las características de la ciencia, filosofía primera, ciencia divina y sabiduría se identifican: como ciencia teorética le corresponde un conocimiento por demostración, como ciencia primera le corresponde el mejor objeto de estudio en el orden cognoscitivo y como el más digno, por tanto, es el más perfecto, al tratar de la causa de todas las demás causas.

Avicena se decanta por la opción de que todas estas definiciones pertenecen a un arte (un tipo de saber) y no a varios, en realidad esta cuestión defiende más que un argumento retórico una postura frente a otras concepciones como la de al-Kindi, si bien, el mismo Aristóteles ya había planteado todas estas aporías en su libro Beta de la *Metafísica*. El objeto de esta ciencia no es Dios, puesto que el objeto de cada ciencia es algo de lo que su existencia es admitida (es decir, como un supuesto)[39] y, por lo tanto, lo único que se investigaría en ella serían los estados de la "cosa" existente. En otras palabras, si se diera por supuesta la existencia de Dios (وجود الإله), se habría demostrado en otra ciencia, o bien se admite aquí o en otra, y no parece ser correcto el que su existencia sea demostrada en otra.

De ello se desprende que esta ciencia deberá revisar los contenidos que se dan como causas en cuanto causas absolutas, pero esto sólo se puede dar si se conocen primero las existencias de tales causas, y puesto que la prueba demostrativa le es inherente a esta ciencia ella deberá, ulteriormente, buscar y demostrar dicha existencia. Para tal situación Avicena se sirve del siguiente argumento: el conocimiento de las causas absolutas viene después de que la ciencia establezca la existencia de las

[38] En la versión latina dice: "et quod divinae scientiae non inquirunt nisi res separatas a materia secundum existentiam et definitionem".
[39] Este problema será bastante tratado y discutido por los filósofos posteriores a Avicena, las palabras de donde derivan se encuentran en los *Segundos Analíticos* 76a31 donde Aristóteles establece la indemostrabilidad de los primeros principios y las cosas que se dan por supuestas en las ciencias, como sus objetos de estudio.

causas para tales cosas que tienen causas… mientras no establezcamos la existencia de causas para tales cosas que son efectos (estableciendo que la existencia [de lo posterior] tiene una relación con lo que le precede en existencia) no llega a ser una necesidad racional que sea una causa absoluta o que se dé aquí alguna causa… y como tal prueba demostrativa no pertenece a otras ciencias pertenece a la ciencia buscada. Luego, se torna evidente que no es la existencia individual y propia de cada cosa la concerniente a tal indagación, en efecto, la demostración de la existencia de cualquier cosa es posterior para esta ciencia, ni puede ser respecto a un cierto agregado o a un todo-entero… de ahí que "el objeto primario de esta ciencia deba ser *el existente en cuanto existente*"[40].

El ser necesario será algo a lo que tienda esta ciencia, pero él mismo no será su objeto de estudio. En el capítulo cuarto del primer libro se habla de las materias concernientes a esta ciencia. Avicena argumenta como sigue: debemos conocer el estado de la relación de *la cosa* con el existente y las categorías, la privación, la necesidad, la posibilidad y las condiciones de éstas, la posibilidad y la actualidad, lo que se da por sí y por accidente lo verdadero y lo falso, etc. El estado de la sustancia y sus divisiones, en cuanto es semejante a la materia primera, si es separable o no, y su relación con la forma, la sustancia formal y el estado del compuesto, etc. Lo universal y lo particular, el todo y la parte; cómo se da la existencia de la naturaleza universal y si se da una existencia en los individuos concretos, los géneros y las especies. Si las causas conducen a una causa primera. Se aclara qué cosa es primero por naturaleza y cuál para el intelecto, se analiza lo uno y múltiple, el número y la cantidad continua. Finalmente, se indaga el principio de los existentes y se establece la existencia del primer principio, etc. Después, como colación a la teoría metafísica pero fundamental en la estructura cosmológica aviceniana, se pasa a los existentes que proceden de él, y cómo ellos fueron producidos y están ordenados en rangos, en primer lugar, las sustancia angélicas intelectuales (الجواهر الملكية العقلية), seguidas por las sustancias angélicas [dotadas] de alma (الجواهر الفلكية السماوية), luego, los elementos, las cosas formadas por ellos y el hombre. Posteriormente, cómo las cosas retornan a él y

---

[40] AVICENA, *Ilāhiyyāt*, L. 1 Cap. 1, 17. "الوجود هو موجود" (al-mawǧūd bima huwa mawǧūd). La traducción inglesa y española coinciden, la italiana vierte por "essere in quanto essere" apuntando en nota ad. Loc. que literalmente sería existente, la versión latina ofrece "ens, inquatum est ens". Horten vierte por: Existenz als solche sein.

la manera en que él es principio eficiente y principio perfectivo (*principium agens et principum perficiens*; مبدأ لها فاعلي [41]; مبدأ لها كمالي).

Aristóteles en los tratados que componen la llamada *Metafísica* mantiene varias posturas sobre el asunto de la filosofía primera o sabiduría. Esta diversidad dio la apertura para las posteriores interpretaciones de ella como teología, ontología u onto-teología, no es el caso del presente trabajo mostrar en el pensador griego cuál es la versión "correcta" si es que algo así existe, por lo que será menester acercarnos al texto del que parece servirse Avicena. En el libro cuarto, del hijo de Nicómaco tiene lugar el famoso pasaje que ha marcado en gran medida el desarrollo histórico de la metafísica:

> Existe una ciencia que teoriza acerca de *lo que es en tanto que es* y de sus propiedades conforme a sí mismo. Ésta misma [ciencia] no es ninguna de las que mientan las partes, en efecto, ninguna de las otras examina lo universal acerca de *lo que es en tanto que es*, sino una parte de él (separándola <del resto>) y estudia el accidente de tal parte, e. g. las ciencias matemáticas[42].

Realmente se aprecia una diferencia entre lo dicho por Avicena y Aristóteles. Aquí nos concentraremos en el primero. Al-Farabi había realizado una distinción de distintos términos en su libro *Kitāb al-ḥurūf "Libro de las letras [o de las partículas]"*[43], ahí se encuentra ya una distinción entre esencia y existencia. Estos términos, por lo demás, corrientes en la filosofía escolástica latina, dependieron fuertemente de la recepción árabe así como ésta, a su vez, dependió de las traducciones de los textos

---

[41] Principio de causalidad, actuante.

[42] ARISTÓTELES, *Metafísica*. Γ, 1. 1003a21ss. Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν". Se suele comentar que estas son las palabras con las que da inicio la ontología, la ciencia de lo que es, del ente, incluso hay quien dice la ciencia del ser. Sin embargo, Aristóteles es muy claro cuando dice que el ser en sentido supra-genérico no significa nada, que no hay ciencia de aquello que no entra en un género, la precisión de "lo que es en tanto que es", es pues fundamental, no es ni el ser sin más, ni lo que es (como modalidad aplicable a cualquier predicable), la precisión de "lo que es en cuanto que es" le confiere una determinación que tendría que salvar tal ciencia de no ser nada. En Aristóteles no es pues una "ontología" sin más, ni una "metafísica" sin más.

[43] Traducción de RAFAEL RAMÓN GUERRERO, "*Al-Farabi, el concepto de ser*", Revista de Filosofía, 3.' época, vol. VII, núm. 11, Editorial Complutense (1994) 27-49. Según comenta el autor Al-Farabi fue consciente del problema que implicaba verter del idioma griego (de raíz indoeuropea) al árabe (de la familia semítica), pues el segundo carece de una referencia propia para el verbo 'ser', a diferencia de todos los matices que tiene en la lengua griega desde su función de cópula hasta su sentido de 'existir' en sentido general.

griegos, específicamente de Aristóteles para este par de conceptos. Como se ha de recordar en Aristóteles la οὐσία a veces mienta el 'esto determinado' (τόδε τι), a veces el 'qué es' (τι ἔστι), o 'lo que ha estado siendo' (τὸ τι ἐν εἶναι)[44], de ahí que una interpretación filosófica dio por precisar entre 'lo que hace que se distinga de cualquier cosa' (como universal, esencia) y aquello que lo hace ser 'algo que es concreto' (lo individual, como existente particular), Al-Farabi lo explica a su manera:

> 89.—Por consiguiente, el ser (al-mawǧūd*)* se dice según tres sentidos: de todas las categorías, de lo que se dice verdadero, y de lo que posee una cierta quididad fuera del alma, sea representado o no lo sea. En lo que es divisible, de manera que tiene una totalidad y lo detallado de esta totalidad, el ser (al-mawǧūd) y la existencia (al-wuǧūd) son diferentes. El ser es la totalidad —que es la esencia misma de la quididad— y la existencia es la quididad detallada de esa cosa, o una de las partes de la totalidad, sea su género o su diferencia específica. Y, puesto que su diferencia específica es lo más propio de ella, merece ser su existencia que le es propia. La existencia de lo verdadero es una cierta relación de los inteligibles con lo que está fuera del alma. La existencia de lo que es definible por uno de los géneros superiores es su género; está incluido en el significado de la existencia que es la quididad o una parte de la quididad, pues su género es una parte de su quididad y es una cierta quididad en él.[45]

En el sistema de Avicena se retoman algunos de los puntos de vista de su predecesor, sin embargo, el desarrollo mismo de éste ofrece pautas que contrastan abiertamente con ambas tradiciones. Al comienzo del capítulo segundo se aclara la diferencia entre este conocimiento y otros decantados a investigar los objetos particulares, de tal guisa que en esta ciencia no será conocimiento de las cosas sensibles ni de lo que existe en las cosas sensibles, sino que tratará del conocimiento de lo que cuya existencia es separable. Tiene que ser así lo que se busca, es decir, un objeto que sea común a las cosas y éste sólo puede ser la existencia.

Es necesario hacer una pausa para confrontar los distintos puntos de vista sobre la cuestión suscitada aquí. En Aristóteles el objeto de estudio de la ciencia universal es "lo que es en tanto que es" (τὸ ὂν ᾗ ὂν), con tal distinción pretende distinguir tal fórmula del ser sin más, es decir, absoluto. La

---

[44] Es muy conocido el texto de Tomás de Aquino donde nos dice la raíz de la palabra quididad, como una formulación de la traducción literal de la última referencia aludida "quod quid erat esse". Vid. T. AQUINO, *Opera Omnia Tomus XLIII, (De ente et essentia),* Iussu Leonis, Roma 1976. pp. 369 y ss.
[45] Traducción de RAFAEL RAMÓN GUERRERO, Ibid*.,* pp. 38-39.

fórmula es una forma de expresar el sentido propio del objeto el cual será designado como sustancia (οὐσία). Dejando a Aristóteles y pasando a Avicena tenemos que *el existente en tanto existente* es el 'objeto' común a todas las cosas. ¿Cuál es la diferencia? En primer lugar, el hecho de la distinción entre esencia y existencia debe ser expuesto. Cuando los filósofos escolásticos plantearon este problema desde sus comentarios a Aristóteles sugerían que en él mismo estaba establecida esa distinción especialmente en el entramado terminológico del τὸ τι ἐν εἶναι, esta construcción concebida como quididad, representaba hasta cierto punto la esencia, mientras la sustancia era algo ya existente, es decir, participaba del ser[46].

Sin embargo, dicha distinción era ajena al pensamiento griego en general por mucho que se pueda distinguir entre conceptos. Cuando el filósofo griego habla de las sustancias segundas, por ejemplo, indica el modo de ser (seidad) correspondiente a la sustancia primera, ahora parece que en todo caso es el sujeto de las atribuciones, por lo que podría entenderse desde un punto de vista lógico. Pero tal como es desarrollado las sustancias segundas son verdaderos sustratos de predicables, es decir, existe un matiz semántico-ontológico en las cosas que son y en tanto como se dicen. Puesto que la investigación sobre la existencia tenía que llevarnos a su causa primera, o última, el filósofo de origen persa presenta en tales libros la causa absoluta de las existencias particulares. Antes ciertas precisiones: en el capítulo quinto del primer libro había dicho: "para todas las cosas hay una esencia (ḥaqīqa) propia que es su quididad (māhiyya)… la esencia de toda cosa es distinta de su existencia (wuǧūd)… [Cap. 6, 37] el existente necesario no tiene causa, ni comparte su esencia con otro existente…"[47]. Por otro lado, la causa es siempre mejor que el efecto, por una cuestión ontológica y temporal, de ahí que

[46] En el tratado del *Ente y la Esencia* de Tomás de Aquino hay una distinción entre esencia y quididad, en las sustancias compuestas, tal distinción depende de la materia signada y no signada. En las sustancias simples al carecer de materia signada la quididad puede corresponderse con la esencia, pero sólo en la sustancia simple como forma y acto puro, la quididad, esencia y ser se identifican.

[47] Como se ha visto, en realidad, varios conceptos pueden corresponder a la 'esencia'. Sobre el tratamiento del binomio esencia-existencia puede verse: CATARINA BELO, "*Essence and Existence in Avicenna and Averroes*", Al-Qantara (AQ) XXX 2, julio-diciembre 2009. pp. 403-426. Así como el artículo de O. LIZZINI, *wuǧūd-mawǧūd /Existence-Existent in Avicenna*, Quaestio, (2003) 111-138. También está el artículo de M. ALONSO, "*Al-Wujud y al-Mahiyya, Existencia y Esencia*", Al-Andalus revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada (1962) 299-342. Y el artículo de ROBERT WISNOVSKY, *Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth- Century Islamic East (Masriq): A Sketch*, en D. HASSE Y A. BERTOLACCI, Op. Cit., pp. 27-50. Este autor concluye que la distinción dio lugar, entre otras cosas, a la interpretación de que la existencia era algo super-añadido a la quididad. De ser así, la concepción de Avicena seguiría un hilo hasta Suárez y de ahí hasta Baumgarten que mucho influyó en Kant.

su investigación deba tener mayor preeminencia. Además, en el capítulo quinto nos dice lo siguiente: "Resumiendo decimos: es evidente que toda cosa tiene una realidad propia [particular] (*certitudinem propia*) a ella, es decir, su quididad (*quidditas*; mahiyya). Y es sabido que la realidad propia de toda cosa es diferente de la existencia, la cual es sinónimo de la prueba"[48]. Ahora, si la causa primera es anterior ontológicamente dirá Avicena habrá que distinguir la particular forma del existente que es anterior de igual manera, en este mismo capítulo dice:

> Y Decimos que: aunque el existente, como sabes, no es un género ni tampoco se predica de manera igual en lo que está debajo, significa [ma'nay; معنى] que hay un acuerdo en él de lo anterior y lo posterior. Lo primero, es la quididad [mahiyya; *للماهية*], que se dice de la sustancia [al-yawhar; *الجوهر*], luego lo que viene después[49].

El pasaje sugiere que la esencia tiene prioridad metafísica, pero parece también que esta esencia tiene una "existencia" ya realizada como sustancia, de hecho, anteriormente Avicena había expresado como sinónimos el existente con lo realizado (المحصل) y con lo establecido o puesto (والمثبت). Aristóteles había indicado que una forma de comprender la sustancia era como la quididad (conforme a las traducciones), por lo tanto no es problemático para Avicena referir el *mahiyya* como *jawhar*, y en la tradición latina de *essentia* a *substantia*, es decir, haciendo de la distinción una demarcación real, y no meramente conceptual o virtual. En alguna medida el filósofo griego en el libro Gamma había trazado un camino a partir de la formulación "lo que es en tanto que es" hacia la sustancia, es decir, el sentido más propio del participio griego de ser, y de la sustancia a la forma, lo cual hacía coincidir, por lo menos tentativamente, los estudios en apariencia opuestos de la ciencia teorética por excelencia, i. e. la ciencia más universal y la ciencia de la

---

[48] El texto es algo confuso, pues se advierte en las traducciones, en la página 340 del artículo citado de Alonso se estima como correcta la lectura de Goichon. El texto árabe es el siguiente: " ونرجعفنقول: أنه من البين أن الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، ومعلوم أن حقيقة كل شيء لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ". O sinónimo de lo establecido por la existencia, según traduce Lizzini.

[49] AVICENA; *Met.* L. I. Cap. 5.La traducción latina reza: "Dicemus igitur nunc quo quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua convenium secundum prius et posterius; primum autem est quidditati quae est in substantia, deinde ei quod est post ipsam". La idea de "intentio" en esta traducción es seguida también por Lizzini, la palabra además indica: sentido, concepto y propósito (como intención).

divinidad, en tanto primera causa. Pero la reflexión aviceniana va más allá al indicar la prioridad metafísica de la quididad, entendida como esencia.

Como el ser necesario es, en el orden causal, el primero de todas las existencias, es también por ello el principio de todas las cosas[50]. Ahora que esto sea así no implica propiamente una teología, pues el hecho de ser existente en tanto existente vale para cualquiera de ellos, la diferencia estriba en la necesidad o posibilidad que tenga cada uno, en cambio como onto-teología la cuestión suscitada es a partir de la jerarquía y dependencia que los existentes guardan hacia la existencia (representada por el ser necesario).

Cualquier cosa que no posea la existencia como una necesidad será posible (contingente)[51], entonces parece que lo previo a ella es su esencia. La exposición realizada por el autor sobre el conocimiento que tiene Dios de las cosas aclara la cuestión, en el sentido de que ellas no son conocidas en su individualidad pues cambiarían de alguna forma el ser de Dios, sino en su universalidad, la esencia es algo anterior que la existencia en ellas, puesto que el ser necesario es el único dador de existencia.

> No hay por tanto quididad para el ser necesario más que el hecho de ser necesariamente existente, y en eso consiste su esencia (anniyya)… todo lo que tiene una quididad distinta de su esencia es causado, todo eso tiene una quididad (māhiyya) posiblemente existente, adviniéndole la existencia del exterior[52].

El ser necesario es, por lo tanto, pura existencia y su quididad (o esencia) así como su sustancia (jawhar) tiene que ser esa misma existencia. Ésta es una de las principales razones por las que Avicena coloca como objeto de estudio de las *Cuestiones Divinas* a lo *existente en cuanto existente* y no a la esencia, pues la existencia es la perfección más grande en el orden de las causas[53].

---

[50] Segovia comenta en la introducción a su traducción AVICENA, Op. Cit., p. 48-49. Que la Metafísica de Avicena es más ontología que teología, pero al tomarla como onto-teología su sentido es doble, obviamente, como universalidad del ser y existencia y como Dios en el grado máximo de ser.

[51] No es preciso realizar aquí la distinción entre posible y contingente, en el sentido de que ambos comienzan por la misma condición.

[52] AVICENA, *Met.* Lib. 8, Cap. 4. La traducción es la de Segovia. En otros pasajes suele traducir *māhiyya* por esencia, y *anniyya* en este caso lo traduce por 'ontidad', aquí me he permitido sustituir su traducción por esencia. Primero, es más claro usar ese término en el pasaje actual, segundo el término entidad tiene mayor afinidad con lo que es propio de lo óntico, relacionado más con la existencia que con la esencia.

[53] Aquí se omite gran parte del entramado de lo real que constituiría el universo entero de Avicena, en particular la escala de los intelectos y cielos, así como la emanación propia de los seres, cuestión que corresponde

Los primeros siete libros de las *Ilāhiyyāt* explayan cuestiones generales acerca del 'existente en cuanto existente' y lo perteneciente a él, como la unidad y la multiplicidad, la sustancia, forma y materia, accidentes, etc. Los libros ocho y nueve se las ven con el ser necesario, mientras el último libro desenvuelve el rendimiento anterior en un posicionamiento político[54].

---

a la creación de Dios, la mayoría de estos elementos tomados del neoplatonismo, por representar un aspecto que va más allá del presente bosquejo sobre los objetivos de la Metafísica.

[54] Es difícil saber el grado de jerarquía que Avicena concedía a la política sobre las demás ciencias, y que finalmente coronan sus *Cuestiones Divinas*. Carlos Segovia ve el último libro como un simple apéndice, fruto de cierta necesidad histórica cf. Avicena, Op. cit., p.135. A diferencia de Al-Farabi quien mantenía en alta estima la filosofía práctica según el informe de Rafael Ramón Guerrero, *Al-Farabi, Obras filosóficas y políticas*, Trotta, Madrid 2008. pp. 36 y ss.

Todo quehacer humano y, especialmente el filosófico, se desarrolla en diversas coordenadas, estructurándose a partir de ciertos topos, no solo conceptuales, sino culturales que se visualizan en espacios geográficos, particulares o generales. En la Edad Media destacan unos *topos* que dan lugar a ciertos tópicos: Córdoba, Toledo y París son espacios que sustantivan las diferentes formas de ir asimilando la filosofía medieval y la transmisión cultural y de conocimiento en la baja Edad Media, en el nacimiento de la Escolástica. En el presente libro diversos especialistas profundizan sobre la elaboración filosófica de estos espacios como lugares paradigmáticos de la producción semítica en el territorio de occidente (la intelectualmente rica Córdoba), de la trasmisión del conocimiento (el esfuerzo de asimilación del trabajo filosófico y científico semítico realizado desde Toledo) y de la reflexión cristiana enriquecida por las traducciones (la Universidad alma mater de París).

La publicación de este libro cuenta con la colaboración editorial, académica y económica del Centro de Estudos de Filosofia – CEFi (Universidad Católica Portuguesa). Especialmente del Proyecto Pensamento Filosófico - Teológico na Península Ibérica (Idade Média e Modernidade).



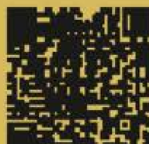

ISBN: 978-84-16262-78-6












ISBN: 978-84-362-6485-2